Der Gottesbegriff Kants.

I. Teil.

Inaugural-Dissertation,

welche

nebst den beigefügten Thesen

mit Genehmigung der hohen

philosophischen Fakultät der Königl. Universität Breslau

zur

Erlangung der philosophischen Doktorwürde

Montag, den 26. Oktober 1903, Vormittag 11 Uhr

in der Aula Leopoldina

öffentlich verteidigen wird

ACAD. LUGD. BAT. BIBL.

Julius Guttmann

aus Breslau.

Opponenten:

Dr. phil. **Arnold Lazarus,**

Dr. phil. **Georg Wilde.**

Breslau

Buchdruckerei H. Fleischmann

1903.

Meinen geliebten Eltern

gewidmet.

Disposition.

		Seite.
I.	Einleitung	7
II.	Der Kantische Gottesbegriff bis zum Ende der 60er Jahre	11
	a) in den 50er Jahren	
	b) in den 60er Jahren	
III.	Der Kantische Gottesbegriff bis zum Ende der 70er Jahre	26
	a) die Dissertatio	
	b) die Pölitz'schen Vorlesungen	
IV.	Der Kantische Gottesbegriff während der kritischen Zeit innerhalb der theoretischen Philosophie	
	a) Einleitendes	
	b) der Gottesbegriff der Kritik der reinen Vernunft .	
	c) der Gottesbegriff der Prolegommena	
	d) der Gottesbegriff der Kritik der Urteilskraft . . .	
V.	Der Kantische Gottesbegriff während der kritischen Zeit innerhalb der praktischen Philosophie	

Die Werke Kants werden im folgenden nach der Ausgabe von Rosenkranz und Schubert citiert; nur für die drei Kritiken sind die verbreiteten Kehrbach'schen Ausgaben benutzt.

I.

Die bedeutendste Leistung der Kantischen Gotteslehre ist zweifellos seine Kritik der überlieferten Gottesbeweise. Darum ist es begreiflich, dass nur sie gewöhnlich eingehender behandelt wird, während eine zusammenhängende Darstellung der positiven theologischen Anschauungen Kant's bisher kaum vorhanden ist. Gleichwohl aber verdienen anch sie eine eingehendere Behandlung. Betrachtet doch Kant selbst es als eines der grössten Verdienste seiner Philosophie, die religiösen Wahrheiten allen Angriffen des Denkens entrückt zu haben. Es verlohnt sich darum wohl, seine Auffassung des Gottesbegriffes auch bis ins einzelne hinein zu verfolgen. Im Zusammenhang mit der fast ausschliesslichen Würdigung der kritischen Seite der Kantischen Gotteslehre steht auch die Vernachlässigung, die den ersten Stadien der Kantischen Theologie zuteil geworden ist. Nur die wechselnde Stellungnahme Kant's zu den verschiedenen Gottesbeweisen finden gewöhnlich eingehendere Beachtung. Einen Versuch, diese Lücke der Kant-Litteratur nach den bezeichneten beiden Richtungen hin auszufüllen, soll die vorliegende Arbeit bilden.

Um die Kantische Gotteslehre im historischen Zusammenhang zu begreifen, sei ihrer Darstellung eine kurze Skizze der Theologie Leibnizens, der hier wie überall den Ausgangspunkt des Kantischen Denkens bildet, vorangeschickt.

Die Leibniz'sche Gotteslehre stellt den Gottesgedanken in den Dienst rationalistischer Welterklärung. Diese Welterklärung will sich nicht mit dem begnügen, was uns heut als das einzig mögliche Ziel verstandesmässiger Konstruktion der Welt erscheint, mit einer Zurückführung alles Weltgeschehens auf seine letzten Elemente. Auch die letzten Gründe der Dinge sind dem Rationalismus jener Zeit, solange sie blos aus dem erfahrungsmässig Gegebenen erschlossen werden, etwas rein Zufälliges; mit dem Zugeständnis einer solchen Zufälligkeit der letzten Weltgründe aber schien der Versuch, die Dinge logisch zu begreifen, gescheitert. Eine rationalistische Welterklärung galt erst mit dem Nachweis für vollendet, dass die Dinge ebenso, wie sie sind, nach den Gesetzen unseres Verstandes auch sein müssen. Das Mittel, us reinen Begriffen auf ein Sein, und zwar ein letztes und höchstes Sein, zu schliessen, glaubte der Rationalismus in dem antologischen Gottesbeweis gefunden zu haben. War so der Ausgangspunkt einer rationalen Welterklärung im Gottesbegriff geschaffen, so musste der Rationalismus weiterhin annehmen, dass aus ihm nunmehr alles andere sich logisch entwickeln lasse. Hier aber stossen wir auf die zweite charakteristische Seite der Leibniz'schen Theologie. Um den Anschluss an die überlieferten religiösen Vorstellungen zu wahren, lehnt er den Versuch des extremen Rationalismus, alles Geschehene mit logischer Notwendigkeit aus dem Wesen Gottes abzuleiten, entschieden ab. Nicht logischer Notwendigkeit, sondern göttlichem Willen verdankt die Welt ihr Sein. Dieser Wille freilich wird beherrscht von einer anderen Form der Notwendigkeit, der moralischen. In dem göttlichen Verstande drängen die Wesenheiten aller Dinge zur Verwirklichung. Da aber nicht alles mögliche Sein widerspruchs-

los nebeneinander existieren kann, wird von dem göttlichen Willen diejenige Welt mit innerer Notwendigkeit realisiert, die der grössten Summe von Realität gleichzeitig Raum gewährt. So ist die Einzeltatsache für sich gesehen zwar zufällig, als Glied des Weltsystems aber schlechthin notwendig.

Eine zweite Schwierigkeit einer verstandesmässigen Erfassung des Weltzusammenhanges sucht Leibniz wiederum mit Hilfe des Gottesbegriffs zu lösen. Es ist das Problem der Wechselwirkung, das ihn, wie das Denken seiner Zeit, auf das Energischste beschäftigt. Seine Lösung der Frage durch die Lehre von der prästabilierten Harmonie ist bekannt. Diese Lösung aber enthielt das Eingeständnis, den Weltzusammenhang auf natürlichem Wege nicht begreifen zu können und zu übernatürlicher göttlicher Veranstaltuug greifen zu müssen. War aber mit dieser Berufung auf ein göttliches Schöpfungswunder ausser der rationalen Begreiflichkeit der Welt auch die substanzielle Selbständigkeit der Monaden wesentlich beeinträchtigt, so fasst Leibniz sie, die ihrem ursprünglichen Begriffe nach allem Entstehen und Vergehen entrückt sind (Monadologie § 4 u. 5), weiterhin, als blos momentane Ausstrahlungen des göttlichen Seins, die einer ständig wiederholten Neuschöpfung bedürfen, um den Moment zu überdauern (ibid. § 47). So endet dieser Versuch rationaler Welterklärung mit der Annahme einer stets sich erneuernden unbegreiflichen göttlichen Weltschöpfung[1]).

[1]) Wollte man selbst von der letztgenannten Anschauung aus als eigentliche Meinung Leibniz's eine pantheistische Auffassung annehmen, so würde ein solcher Emanationspantheismus vom rationalistischen Standpunkte aus kaum geringere Schwierigkeiten bieten. Die Anschauung Paulsens, (Versuch etc. S. 14) das eigentliche Sein

Doch so wenig wie die rationalistischen kommen schliesslich auch die religiösen Motive der Leibniz'schen Gottesvorstellung zu ihrem vollen Recht. Lässt Leibniz auch die Welt aus dem göttlichen Willen hervorgehen, so vollzieht dieser Wille doch gleichsam blos die Entscheidung im Kampf der innerhalb des göttlichen Verstandes nach Verwirklichung ringenden Realitäten. Das Ziel des göttlichen Wollens ist eine möglichst grosse Summe von Realität, die für Leibniz mit Vollkommenheit zusammenfällt. Alles Sein ist als solches schon wertvolles Sein, das eigentlich Gute ist ihm das metaphysisch Gute, neben dem das physische und moralische Gute nur eine untergeortnete Rolle spielt. Vor dem unverständlichen Zweck einer möglichst realen Welt muss Wohl und Wehe des Menschen, muss selbst das sichtlich Gute völlig zurücktreten (Theodicee I, B. § 118, 119). Der Widerspruch der Leibniz'schen Gottesauffassung mit dem moralischen Empfinden verschärft sich durch seine deterministische Auffassung menschlichen Handelns. Der Ausgleich, den Leibniz hier versucht, ist unzweifelhaft eine glänzende Leistung dialektischen Scharfsinnes. Aber ebenso unzweifelhaft vermag er dem moralischen Bewusstsein nicht zu genügen; und auch vom Standpunkte religiösen Empfinden aus ist die Anffassung Spinozas mit ihrer mystischen Gottesliebe dem Kompromissversuche Leibniz's und seiner dialektischen Gottesverteidigung vorzuziehen. Hatte Leibniz versucht, den extremen Rationalismus gleichzeitig mit den überkommenen religiösen Vorstellungen und mit einer empiristischen Theorie des Erkennens zu versöhnen, so hat

---

der Dinge sei den dem göttlichen Intellekt immanenten Essenzen gleichzusetzen, leidet an denselben Schwierigkeiten, wie seine analoge Kant betreffende Meinung. (Vergl. w. S. 28ff.)

er damit der deutschen Philosophie — bis auf Kant — die Bahnen vorgezeichnet. Sie modelt an seiner Lehre vielfach im Einzelnen, ohne prinzipiell die Schwächen seines Systems überwinden zu können.

II.

Der Kantische Gottesbegriff bis zum Ende der 60er Jahre. —

1750—60. Die Leibniz'sche Gedankenwelt beherrscht auch die Anfänge des Kantischen Denkens vollkommen, und ebenso wie in den meisten anderen wichtigen Fragen der Erkenntnislehre und Metaphysik bietet er auch in seiner Gotteslehre eine, allerdings von selbständigem Denken zeugende, Reproduktion der Leibniz'schen und Wolff'schen Gedanken. So strebt auch er zunächst in seinem Gottesbegriff einen Ausgangspunkt rationalistischer Welterklärung aus reinen Begriffen zu gewinnen. Den hergebrachten ontologischen Beweis allerdings unterzieht er einer scharfen Kritik, die auch für die Bestimmung seines Gottesbegriffs nicht ohne alle Bedeutung ist. Abgesehen davon nämlich, dass er den Beweis der Existenz Gottes aus dem Gottesbegriff nicht für geglückt hält, verwirft er den aus dem ontologischen Beweis stammenden Begriff der causa sui. Denn selbst wenn die begriffliche Ableitung des Gottesbegriffs geglückt wäre, so wäre damit ein Erkenntnis-, aber kein Realgrund des göttlichen Seins gewonnen. Ebenso sei die Notwendigkeit Gottes nur eine Beziehung zu unserem Denken, die Art der Existenz Gottes aber werde durch dieses Prädikat nicht zum Ausdruck gebracht[1]). An Stelle

[1]) Dilucidatio prop. VI. So lange allerdings Kant zwischen logischer und realer Abhängigkeit nicht scharf zu scheiden vermag und die logische Begreiflichkeit alles Seins als sicher voraussetzt,

des ontologischen Beweises setzt Kant aber einen anderen, der rein begrifflich die Existenz Gottes erweisen soll, der auch zur Bestimmung des Kantischen Gottesbegriffs nicht übergangen werden darf.

Ausgehend von der Tatsache, dass wir nichts als möglich denken können, ohne dass uns Vorstellungen gegeben sind, die wir aneinander vergleichen, behauptet Kant, dass schon die blosse Möglichkeit der Dinge ein Existierendes voraussetze; ohne Voraussetzung eines Existierenden ist alle Möglichkeit aufgehoben. Die Aufhebung aller Möglichkeit aber ist selbst unmöglich, es ist also schlechthin notwendig, ein Existierendes anzunehmen, in dem alle Möglichkeit der Dinge begründet ist. Dieses notwendige Existierende aber kann nur ein allerrealstes Wesen sein, denn jedes andere Wesen enthält neben den Realitäten auch Privationen in sich, denen unmöglich eine Notwendigkeit zukommen kann [1]). Es ist hier nicht der Ort, die augenfälligen Schwächen dieses Beweises, der beispielsweise nicht scheidet zwischen dem innerhalb und ausserhalb unseres Denkens Existierenden, aufzuzeigen. Für die Bestimmung des Kantischen Gottesbegriffs aber ist es wichtig, auf die Wandlungen zu achten, die innerhalb dieses Beweises der Begriff der Möglichkeit der Dinge durchmacht.

Ein Existierendes wurde ursprünglich verlangt, damit wir Urteile der Möglichkeit aussprechen können. Aus dieser

---

bleiben diese neuen Erkenntnisse so gut wie wirkungslos; und so folgert er zwei Propositionen weiter, dass jedes Sein, das keine fremde Ursache habe, aus seinem eigenen Begriff heraus erweisbar sein müsse.

[1]) Während Kant den Schluss von der Notwendigkeit auf die unendliche Realität bald aufgibt, kommt er von der anderen hier zu Tage tretenden Auffassung, die das Sein der Dinge aus Realitäten und Privationen zusammensetzt, nur sehr allmählich los.

Voraussetzung des möglichen Urteils als psychischer Tatsache, wird aber weiterhin ein Wesen, das der Quell der inneren Möglichkeiten der Dinge, ihrer ewigen Essenzen ist. Die Quelle dieses eigenartigen Gottesbeweises wie der aus ihm folgenden Gottesvorstellung, dürfte der mehrfach von Leibniz ausgesprochene Gedanke sein, dass es ohne Gott so wenig eine Möglichkeit, wie eine Wirklichkeit gebe, dass auch die ewigen Wahrheiten einen göttlichen Verstand als Träger ihres Seins voraussetzen [1]). Der so gewonnene Gottesbegriff muss auch bei Kant wiederum das Problem der Wechselwirkung lösen helfen. Allerdings unterscheidet sich Kant hier von Leibniz schon in der Problemstellung. Ihm scheint nicht die Einfachheit der Substanzen, sondern ihre Selbständigkeit mit einer äusseren Beeinflussung unverträglich. Gleichzeitig aber verschärft sich die Schwierigkeit nach anderer Seite hin. Eine isolierte Substanz nämlich ist keiner Veränderung fähig, da alle ihre Eigenschaften denknotwendig und darum unwandelbar aus ihrem Wesen fliessen. So ist mit der Wechselwirkung zugleich jede Veränderung unverständlich geworden. Die Lösung der Frage ist ebenfalls von der Leibniz'schen verschieden. Da für Kant nur die Selbständigkeit der Substanzen ihrer Wechselwirkung im Wege steht, so kann er eine reale Wechselwirkung zugeben, sobald zwischen ihnen eine innere Einheit erwiesen ist. Diese Einheit aber liegt in ihrem gemeinsamen göttlichen Ursprung. Sie alle werden von dem göttlichen Verstande in Beziehung aufeinander vorgestellt, sind in ihm gleichsam aufeinander abgestimmt und können darum auch in der Wirklichkeit miteinander in Beziehung stehen. (Dilucidatio prop. XII u. XIII.) Dass diese Lösung allerdings

---

[1]) Theodicee I B, § 183, II Anh. IV, 8.

nicht voll befriedigen kann, braucht kaum gesagt zu werden. Das Hindernis einer Wechselwirkung der Substanzen allerdings ist gefallen. Wie aber die Substanzen aus Gott hervorgehen können, ohne dass sich in ihm eine Veränderung vollzieht, bleibt unerklärt. Diese Schwierigkeit hat allerdings die Kantische Schöpfungslehre mit fast allen anderen gemein, doch wird sie stärker von ihr betroffen, weil sie die Unmöglichkeit jeder Veränderung in einer isolierten Substanz zum Ausgangspunkt ihres Beweises macht.

Ebenso wie die Möglichkeit eines einheitlichen Weltzusammenhanges führt Kant auch die besondere Beschaffenheit der die Welt beherrschenden Gesetze auf ihren göttlichen Ursprung zurück. Es ist die Zweckmässigkeit und Vollkommenheit der Natur, die ihn zu diesem Schlusse führt. Doch nicht die gewöhnlich hervorgehobene zufällige, dem allgemeinen Naturgesetz fremde, Zweckmässigkeit beweist ihm in erster Linie die göttliche Herkunft der Welt. Allerdings kann er auch sie nicht völlig leugnen, für das Gebiet des organischen Seins wenigstens gibt er sie zu[1]). Allein sie spielt doch in seinem Denken eine untergeordnete Rolle, und fast hat man das Bewusstsein, dass er sie nur widerwillig einräume. Sein eigentliches Interesse jedenfalls wendet er der Zweckmässigkeit zu, die aus den allgemeinen Naturgesetzen notwendig folgt. Gleich anderen Vertretern des Rationalismus, wie Descartes, den er selbst anführt, versucht er zu zeigen, wie aus wenigen einfachen Grundsätzen heraus sich die Welt rein mechanisch konstruieren lasse. „Gebt mir Materie, ich will eine Welt daraus bauen“, dies Wort prägt sein Streben am schärfsten aus. Gerade die Tatsache aber, dass aus den allgemeinen Naturgesetzen eine

[1]) Naturg. d. Himmels, Werke Bd. VI, S. 54.

so zweckmässige und vollkommene Welt notwendig entstehen muss, scheint ihm der sicherste Beweis der in ihr waltenden göttlichen Weisheit.

„Wird man hierdurch nicht bewogen zu fragen, warum musste denn die Materie gerade solche Gesetze haben, die auf Ordnung und Wohlanständigkeit abzwecken? War es wohl möglich, dass viele Dinge, deren jedes seine von dem anderen unabhängige Natur hat, einander von selber gerade so bestimmen sollten, das ein wohlgeordnetes Ganze daraus entspringen, und wenn sie dieses tun, gibt es nicht einen unleugbaren Beweis von der Gemeinschaft ihres ersten Ursprungs ab, der ein allgenugsamer höchster Verstand sein muss, in welchem die Naturen der Dinge entworfen worden[1])?“ Dieser Beweis scheint zunächst nicht viel zwingendes zu haben; wenn die Zweckmässigkeit der Welt aus wenigen einfachen Gesetzen logisch ableitbar ist, so braucht sie nicht durch die Weisheit Gottes erklärt zu werden. Die Frage Kants aber, warum gerade diese und keine anderen Weltgesetze vorhanden seien, ist freilich schwer zu beantworten, bedarf aber auch kaum einer Antwort, da sie als letzte Tatsachen anerkannt werden müssen. Eher jedoch werden wir den Gedanken Kant's begreiflich finden, wenn er aus der Zweckmässigkeit der Natur nicht ihre Abhängigkeit von einem zwecksetzenden Verstand, sondern nur ihre innere Einheit, die Gemeinschaft ihres Ursprungs erschliessen will. Allerdings schwankt Kant in dieser Periode noch zwischen beiden Auffassungen, doch schon jetzt ist deutlich zu erkennen, dass ihm das eigentlich auffällige an der allgemeinen Naturzweckmässigkeit eben darin liegt, dass die Dinge trotz ihrer so „verschiedenen“, „von einander unabhängigen“

[1]) ibid. S. 51.

Natur doch in Verbindung miteinander „so vortreffliche Uebereinstimmungen“ zeigen[1]). Die Zweckmässigkeit ist ihm gleichsam nur eine Potenzierung der sich schon in der Wechselwirkung offenbarenden inneren Einheit der Dinge, und darum beweist sie ihm, wie es später im einzig möglichen Beweisgrund mit vollster Schärfe ausgesprochen wird, die allem göttlichen Wollen entrückte Wesensgemeinschaft der Dinge.

Wenn wir die verschiedenen Anwendungen des Gottesbegriffs im Zusammenhang übersehen, so wird bei ihnen allen in erster Reihe die Wesensgemeinschaft der Dinge miteinander und mit der Gottheit betont. Die Gottheit ist es, in der nicht blos die Existenz sondern auch die Möglichkeit und Wesenheit der Dinge ihren Ursprung hat, sie ist der gemeinsame Urquell aller Dinge, und diese ihre innere Gemeinschaft erklärt uns ihre Beziehung zu einander, wie sie sich in ihrer Wechselwirkung und vor allem in ihrer Zweckmässigkeit ausprägt. Die Beziehung auf den göttlichen Verstand und Willen ist bei alledem offenbar etwas völlig nebensächliches, das ebenso gut fortfallen könnte. Die naturgemässe und einfachste Form, dieses so lebendige Bewusstsein der inneren Einheit alles Seins theologisch auszuprägen, wäre offenbar eine pantheistische Gottesanschauung. Gleichwohl ist Kant von einer solchen weit entfernt. Sein Gottesbegriff ist durchaus der theistische persönliche in seiner ausgeprägtesten Gestalt. In bewusster Schöpfung mit Verstand und Willen lässt Gott die Welt entstehen. Dieser göttliche Wille erstreckt sich ihm nicht nur auf die Wirklichkeit, sondern selbst auf die Essenzen der Dinge[2]). Die

---

[1]) ibid. S. 48.

[2]) W. B. I. S. 40/42.

dogmatische Starrheit seines Gottesbegriffs zwingt ihn auch den Wunderglauben zu koncedieren[1]), veranlasst ihn zu dem Geständnis, dass er seine naturwissenschaftlichen Anschauungen preisgeben würde, sobald er sie im Widerspruch mit den göttlichen Wahrheiten wisse[2]); und völlig im Stil der Vulgärphilosophie seiner Zeit zieht er aus der Vollkommenheit Gottes mathematische Schlüsse auf die Vollkommenheit der Welt[3]). An der Aufrichtigkeit dieser Ueberzeugung ist kaum ein ernstlicher Zweifel möglich, fragen wir aber was ihn trotz der den Pantheismus so nahe legenden Grundtendenz seiner Gotteslehre zu einer so durchaus theistischen Auffassung Gottes drängt, so mögen es zum Teil metaphysische Gründe gewesen sein. Die Lehre von der Unveränderlichkeit Gottes, mit der er schon jetzt, wie wir sahen, nicht völlig in's Reine kam, wäre gänzlich unhaltbar geworden, wenn alles Werden und Wechseln der Dinge sich innerhalb Gottes abgespielt hätte; und die Zweckmässigkeit des Organischen mag ihm ein Hinweis auf die bewusste Schöpfertätigkeit Gottes gewesen sein. Doch das alles ist offenbar von verschwindender Bedeutung gegenüber den Einflüssen, die sein religiöses und vor allem sittliches Bewusstsein auf die Gestaltung seines Gottesbegriffs ausgeübt haben. In seiner Umgebung war ein Abweichen von dem überlieferten Gottesbegriff schwer denkbar, und in seiner persönlichen religiösen Veranlagung war gerade die sittliche Seite von so ausschlaggebender Bedeutung, dass ihm die Annahme eines durchaus persönlichen, nach sittlichen Zwecken schaffenden Gottes eine nahezu selbstverständliche Anschauung war.

---

[1]) ibid. S. 33.

[2]) B. VI. S. 44.

[3]) B. I, S. 47 ff.

So aber kommt auch bei ihm unter dem Einfluss dieser widerstrebenden Tendenzen seine Gotteslehre zu keiner einheitlichen Gestaltung. Wie er seine Schöpfungslehre mit seiner Annahme von der logischen Begreiflichkeit aller kausalen Abhängigkeit in Einklang brachte, ist völlig unklar. Ist es aber hier der erkenntnistheoretische Gesichtspunkt, der zu gunsten des religiösen vernachlässigt wird, so muss doch auch sein religiöser Glaube der Erkenntnistheorie manche Konzessionen machen. Mit strenger Notwendigkeit lässt er die Welt aus Gott hervorgehen und setzt die Freiheit des göttlichen Schaffens nur darin, dass es eine innere Notwendigkeit des Wollens sei; aus der die Welt hervorgehe. Dabei sucht er nicht wie Leibniz hinter den überfeinen Distinktionen absoluter und hypothetischer Notwendigkeit seine Zuflucht, sondern räumt seinen Determinismus offen ein[1]). Mag nun aber diese deterministische Auffassung des göttlichen Handelns vom moralischen Standpunkte aus völlig einwandsfrei sein, ja mag Kant selbst darin Recht haben, dass es auch vom moralischen Standpunkt unmöglich ist, dass Gott etwas anderes als das Beste wollen könne, so tritt der Widerspruch zwischen ethischer und rationalistischer Auffassung in der Bestimmung des göttlichen Schöpfungszweck scharf zu Tage. Verlangt die ethische Auffassung, dass die Güte Gottes die in teleologischen und moralischen Sinne vollkommenste Welt erschaffe, so lässt die rationalistische Gleichung von Realität und Vollkommenheit alle diese Wertunterschiede gegenüber den quantitativen Verhältnissen der Realitäten völlig in den Hintergrund treten, und mit gleichsam mechanischer Notwendigkeit setzt der göttliche Wille eine möglichst grosse

[1]) W. B. I, S. 22.

Summe von Realität aus sich heraus. Diese ontologische Bestimmung des göttlichen Schaffens kommt am klarsten da zum Ausdruck, wo Kant es für ungereimt erklärt, dass ein Teil der göttlichen Schöpferkraft gleichsam brach liegen solle, und darum aus der Unendlichkeit der göttlichen Kraft auch eine unendliche geschaffene Welt folgert[1]). Eine ähnliche Auffassung verrät Kant aber auch in der Besprechung des Verhältnisses Gottes zur Sünde. Entsprechend dem Handeln Gottes betrachtet er auch das der Menschen unter streng deterministischem Gesichtspunkt und führt zum Beweis für seinen Standpunkt neben den erkenntnistheoretischen Gründen auch den bekannten theologischen aus der Allwissenheit Gottes an. Glaubt er nun auch mit dieser strengen Bedingtheit alles menschlichen Handelns die moralische Verantwortung des Menschen in Einklang bringen zu können, so scheint doch die Heiligkeit Gottes gefährdet, da er indirekt der Urheber des Bösen wird. Die Antwort auf diese Schwierigkeit läuft im Grunde auf dasselbe hinaus, was vor allem Leibniz in so mannigfachen Wendungen ausgeführt hatte, dass die Absicht Gottes nicht auf das Böse gerichtet sei, sondern es nur als unvermeidliche Bedingung eines überwiegenden Guten zugelassen habe. Doch ebenso wie bei Leibniz spielt auch bei Kant der Begriff des Guten zwischen moralischer und ontologischer Bedeutung, und auch seine Antwort kommt ihres moralischen und theologischen Gewandes entkleidet, darauf hinaus, dass in einer möglichst realen Welt auch das Böse nicht fehlen konnte. (W. B. I S. 27/28).

---

[1]) W. B. VI, S. 155. Allerdings ist mit dieser Stelle die der Dilucidatio (W. B. I S. 31) nicht zu vereinbaren, die zwischen der Unendlichkeit des göttlichen Seins und der Begrenztheit des Schöpfungsakts scharf scheidet.

1760—70. Die Grundzüge der Kantischen Gotteslehre bleiben auch nach seiner Wendung zu einer empiristischeren Erkenntnistheorie unverändert. Selbst seinen Gottesbeweis aus der Möglichkeit behält er noch bei, ein Zeichen, wie stark auch seine empiristischen Anschauungen noch mit rationalistischen Elementen durchsetzt sind. Auch sein teleologischer Gottesbeweis bleibt noch bestehen, nur hebt er jetzt klar hervor, dass die Vollkommenheit der allgemeinen Naturgesetze, unter denen er selbst die mathematischen mit begreift, nicht von der Weisheit Gottes abhängig sei, sondern darauf hinweise, dass die Möglichkeit der Dinge selbst in Gott ihren einheitlichen Grund habe[1]). Zugleich setzt er sich mit der gewöhnlichen Teleologie ausführlich auseinander. Vor allem wirft er ihr vor, dass sie dem Fortschritt unserer Erkenntnis im Wege stehe, weil sie dazu neige, alle Zweckmässigkeit der Dinge auf besondere göttliche Veranstaltung zurückzuführen, ohne zu versuchen, inwieweit sie sich auch aus den allgemeinen Naturgesetzen heraus verständlich machen lasse. Aber auch vom theologischen Standpunkt aus führt sie nicht so weit, wie die von ihm eingeschlagene Methode, denn sie vermag Gott nur als Weltordner zu erweisen, während die notwendige Zweckmässigkeit der Dinge auf den Ursprung ihres Wesens aus Gott hinweist und uns Gott somit als Weltschöpfer begreifen lehrt[2]). Dagegen tritt die Annahme Gottes als Prinzip der Wechselwirkung stark in den Hintergrund. Der Grund für diese Erscheinung liegt ziemlich klar zu Tage. Kant ist inzwischen zu der Erkenntnis fortgeschritten, dass nicht nur das Verhältnis der Wechselwirkung, sondern jedes Kausalverhältnis logisch

[1]) Beweisgr. W. B. I, S. 207 ff. S. 238 ff.
[2]) Werke B. I, S. 235.

unverständlich ist, und diese Unerklärlichkeit trifft das Verhältnis von Gott und Welt so gut wie jedes andere kausale Verhältnis. Durch die Berufung auf die Verursachung durch Gott wird also die Wechselwirkung der Dinge um nichts begreiflicher. Nur die in der Zweckmässigkeit der Welt sich offenbarende Einheit der Dinge, nicht aber die Möglichkeit ihrer gegenseitigen Beziehung, weist auf ihren gemeinsamen Ursprung hin.

Aus den angeführten Verwendungen des Gottesbegriffs, vor allen Dingen der erstgenannten, leitet Kant nun seine verschiedenen Prädikate ab, bei denen sich im einzelnen mancherlei Wirkungen seines erkenntnistheoretischen Fortschritts zeigt. Zunächst lehrt uns der Beweis aus der Möglichkeit Gott als notwendiges Wesen kennen. Da diese Notwendigkeit Gottes darauf zurück geht, dass die Möglichkeit aller Dinge von ihm abhängt, so kann es nur ein einziges solches Wesen geben, das zugleich auch einfach sein muss, da sonst in seinen Teilen wiederum eine Mehrheit notwendiger Wesen gegeben sein müsste[1]). Ebenso ist mit der Notwendigkeit Gottes auch seine Ewigkeit und Unveränderlichkeit erwiesen[2]). Neben der Notwendigkeit kommt dem Wesen, das der Urquell aller Realität ist, aber auch die höchste Realität zu, da sonst nicht die Realität aller anderen Dinge aus ihm fliessen könnte[3]). Diese Ableitung des Prädikats der höchsten Realität ist eine andere als die der Dilucidatio. Denn die dort gegebene Ableitung der höchsten Realität aus dem Begriff der Notwendigkeit hält Kant jetzt für ebenso unmöglich, wie die umgekehrte des ontologischen Beweises[4]).

---

[1]) W. B. I, S. 186.
[2]) ibid. S. 187.
[3]) ibid. S. 188.
[4]) ibid. S. 280.

Ebenso wie in der Gewinnung des Prädikates der höchsten Realität macht Kant auch in seiner Bestimmung einen Fortschritt. Nicht so dürfen wir uns Gott denken, dass alle Realitäten zu seinen Bestimmungen gehörten, denn nach der neu gewonnenen Erkenntnis Kant's von der Realpugnanz wäre eine solche sonst auch in Gott unvermeidlich, und sein Wesen wäre mit einer Negation behaftet, die wir durchaus von ihm fernhalten müssen. Die höchste Realität Gottes kann also nur darin bestehen, dass der Grund aller Realität in ihm enthalten ist [1]). Neben den deistischen Attributen leitet Kant auch die theistischen aus seinem Gottesbeweis ab. Dem realsten Wesen dürfen auch die höchsten uns bekannten Realitäten, Verstand und Wille, nicht fehlen, die überdies auch aus der Zweckmässigkeit des Zufälligen in der Welt erwiesen sind. Allerdings ist der göttliche Wille von dem unseren wesensverschieden, denn die Unabhängigkeit Gottes verbietet es, dass wir uns äussere Dinge als Grund von Lust oder Unlust in ihm denken, während die Motive des menschlichen Wollens stets die Vorstellungen eigener Lust oder Unlust sind. Auch die Lösung dieser Schwierigkeit gibt Kant, wenn auch nur in der kurzen Andeutung des später so folgenreichen Gedankens der Übertragung menschlicher Eigenschaften auf Gott auf

---

[1]) ibid. S. 189. Die Annahme Paulsens „Versuch S. 66 ff., dass die Lehre von der Realpugnanz als Kritik des ontologischen Beweises entstanden sei, ist unwahrscheinlich, weil Kant diese Anwendung selbst nie macht, weil ausserdem auch auf Grund des von ihm modifizierten Begriff der höchsten Realität der ontologische Beweis möglich bliebe. Eher durfte der Quell dieser Lehre in dem Widerspruch des Leibniz'schen Systems zu suchen sein, das ein Widerstreiten der Realitäten nicht anerkennen will und gleichwohl nur einen Teil der möglichen Realitäten in einer Welt für vereinbar hält.

dem Wege der Analogie[1]). Dieser Gedanke im Verein mit der Modifikation des Begriffes vom ens realissimum, konsequent durchgeführt, hätte die dogmatische Gewissheit des Gottesbegriffs weit stärker erschüttert, als Kant es geahnt. An Stelle der geistigen Eigenschaften Gottes dürfen wir ihm nur ein unbekanntes Analogon zu ihnen beilegen, für alle anderen Realitäten aber müssen wir uns mit der noch weit verschwommeneren, fast tautologischen Erklärung begnügen, dass für sie in Gott, aus dem sie stammen sollen, auch ein Grund vorhanden sein müsse. So verschwimmt der Gottesbegriff bei dem Versuch, ihn scharf zu fassen, in völligen Dunkel.

Auch der Inhalt des göttlichen Willens erfährt unter dem Einfluss der Lehre von der Realrepugnanz und der realen Natur auch des Übels eine wesentliche Verschiebung. Sie führt zu der Aufhebung der so oft besprochenen Identifizierung von Realität und Vollkommenheit und gewährt so den moralischen und teleologischen Gesichtspunkten in der Bestimmung des Weltzwecks freieren Spielraum[2]). In gleicher Richtung wirkt auch die Lossagung von der rationalistischen Auffassung des Kausalverhältnisses, sie ermöglicht Kant zu dem Gedanken der Freiheit eine freundlichere Stellung als bisher einzunehmen[3]).

Bei der stärkeren Betonung des sittlichen Gehalts des Gottesbegriffs werden wir auch zu der Frage nach der

[1]) Negative Grössen, W. B. I, 156. Der Umstand, dass sowohl dieser Gedanke wie der von der Unerklärlichkeit des Kausalverhältnisses zwischen Gott und Welt sich hier viel schärfer betont findet als an ihrer eigentlichen Stelle im Beweisgrund, zeigt deutlich die ja ohnedies gesicherte spätere Abfassung der negativen Grössen.

[2]) W. B. I. S. 194. Im Widerspruch mit seiner Grundauffassung stehen allerdings seine Ausführungen über das Verhältnis Gottes zu den Mängeln der Welt, die er für blos negativer Natur erklärt.

[3]) ibid. S. 220.

Stellung Gottes zum Sittengesetz gedrängt. Die Anschauungen Kant's in diesem Punkte sind jedoch nicht widerspruchslos. An zahlreichen Stellen betont er, dass es durchaus notwendig sei, an einen Gott zu glauben. Welche Bedeutung aber dieser Gottesglaube für uns hat, setzt er nur gelegentlich und in mehrfach abweichender Weise auseinander. Die Verwendung des Gottesbegriffs zur Begründung der Ethik ist von seinem neu gewonnenen ethischen Standpunkte aus nicht recht möglich. Der Gegensatz von Vernunft und Erfahrung beherrscht wie die theoretische so auch die praktische Philosophie Kant's, wie seiner Zeit. Der Empfindung oder Erfahrung im theoretischen Sinne entspricht auf ethischem Gebiet das Gefühl; und wenn der Rationalismus beide auszuscheiden und das Erkennen sowohl wie das Handeln vernunftgemäss zu begründen strebt, so hebt der Empirist auf theoretischem Gebiet die Erfahrung, auf praktischem das sittliche Bewusstsein als ursprüngliche Quellen unseres Erkennens und unseres Handelns hervor. So wenig wie die Tatsachen der Erfahrung, sind die sittlichen Werte theoretisch deduzierbar. Dieser Parallelismus theoretischer und praktischer Stellungnahme wird von Kant selbst klar erkannt. „Gleichwie es nun unzergliederliche Begriffe des wahren, d. i. desjenigen, was in den Gegenständen der Erkenntnis, für sich betrachtet, angetroffen wird, gibt, also gibt es auch ein unauflösliches Gefühl des Guten[1])".

Das moralische Gefühl trägt seine Evidenz in sich selbst, keine Demonstration vermag, aber keine braucht auch seiner verpflichtenden Kraft etwas hinzuzufügen. Das gilt von seiner theologischen Begründung so gut wie von jeder anderen. Wollten wir selbst das Sittengesetz

[1]) Deutlichkeit u. s. w IV, 2, W. B. I, S. 109.

dahin formulieren, „ich soll dem Willen Gottes gemäss handeln“, so würde diese Form des Sittengesetzes eben so unerweislich sein wie jede andere, auch sie könnte nur durch unser moralisches Gefühl legitimiert werden[1]). Nun aber lehnt Kant überdies diese theologische Form des Moralgesetzes ab und macht mit Wolff den Begriff der Vollkommenheit zum obersten formalen Kriterium aller sittlichen Urteile, und nur als materialen Grundsatz will er den Satz „tue das, was dem Willen Gottes gemäss ist“, zulassen[2]). Ist der Zweck dieser Formulierung des Sittengesetzes unklar, so finden wir weiter, dass die Hässlichkeit des Bösen daraus abgeleitet wird, dass es „dem Willen desjenigen, von dem unser Dasein und alles Gute herkommt, widerstreitet[3]). Wird so auf einem Umwege das Moralgesetz doch wieder aus dem Willen Gottes abgeleitet, so ist diese Ableitung nicht etwa als blos psychologische Erklärung für den Ursprung unseres moralischen Empfindens zu fassen, sondern mit voller Schärfe wird an anderer Stelle die Überzeugung von der Existenz Gottes als unumgängliches Motiv sittlichen Handelns hervorgehoben. Am Ende dieser Periode aber verwirft Kant jede Ableitung des Moralgesetzes aus meta-

---

[1]) Im Gegensatz zu Menzer Entwicklungsgang der Kantischen Ethik, Kant-Studien B. II, S. 307 ff. ist wohl auch das formale Prinzip der Vollkommenheit nicht aus dem Erkenntnis- sondern dem Gefühlsvermögen abzuleiten. (Vergl. Beweisgrund I. Abt. IV, 3, S. 194). Damit steht nicht im Widerspruch, dass Kant in den Betrachtungen vom Erhabenen und Schönen den Wert sittlicher Grundsätze gegenüber bloss triebhafter Gutherzigkeit betont, vielmehr sind diese Grundsätze ausgesprochenermassen „das Bewusstsein eines Gefühls“, sie sind „eine erweiterte Neigung“ gegenüber der besonderen. W. B. IV, S. 412.

[2]) Deutlichkeit S. 110.

[3]) ibid. S. 110.

physischen Annahmen. Er spricht jeder Sittlichkeit, die sich auf die Hoffnung eines jenseitigen Lebens gründet, allen moralischen Wert ab, und mit einer Entschiedenheit, die auch von seinen kritischen Schriften nicht überboten wird, betont er den ursprünglichen und unmittelbaren Wert des sittlichen Gebotes. Doch wie in seiner kritischen Periode, will er auch jetzt den Zusammenhang der Religion mit dem sittlichen Bewusstsein keineswegs aufheben. Nur will er hier wie dort das sittliche Empfinden zur Grundlage des Glaubens machen, will aus ihm die Überzeugung von dem Walten eines lohnenden Gottes ableiten; der folgenschwere Gedanke des moralischen Glaubens hat hier seinen ersten Ursprung. So sind die Grundzüge seiner praktischen Philosophie und Theologie schon hier gegeben: die Autonomie des Sittengesetzes ist Voraussetzung seiner Würde, und der moralische Glaube Quelle des religiösen Hoffens. Nur das Verhältnis von Gefühl und Vernunft zum autonomen Sittengesetz unterliegt noch einer Wandlung. Während jetzt noch die Unmittelbarkeit des sittlichen Gefühls gegenüber aller rationalen Ableitung die ursprüngliche Würde des Sittengesetzes verbürgt, wird später die Vernunft als einzig möglicher Ursprung eines autonomen Sittengesetzes aufgefasst.

III.

Der Kantische Gottesbegriff während der 70er Jahre.

Statt einer genaueren Ausführung der nur allgemein skizzierten neuen Gedanken Kant's bietet uns seine nächste grössere Schrift, die Dissertatio, einen grundsätzlich veränderten theoretischen Standpunkt, der auch seine Metaphysik vor völlig neue Aufgaben stellt. Sein neu gewonnener rationalistischer Standpunkt gibt ihm die Möglichkeit und damit zugleich auch die Notwendigkeit, seinen metaphysischen

Standpunkt wieder dogmatisch zu begründen; statt auf den moralischen Glauben, kann er seine metaphysische Ueberzeugung wieder auf theoretische Beweisführung stützen. Gleichzeitig zwingt ihn die Erkenntnis von der Subjektivität der sinnlichen Anschauung, sein Weltbild auch inhaltlich zu modificieren und ein von aller sinnlichen Trübung befreites intelligebles Weltsystem zu zeichnen. Endlich gewinnt auch seine ethische Auffassung und damit die ethische Färbung seines Weltbildes eine neue Gestalt; auch auf ethischem Gebiet hat er die Wendung zum Rationalismus vollzogen und praktisch wie theoretisch ist ihm die Vernunft der einzig mögliche Quell objektiv giltiger Gesetze. Von alledem aber sind uns in der Dissertatio nur die äussersten Umrisse gegeben, nur in den grössten Zügen wird der sinnlichen Erscheinungswelt eine intelligible Welt der Dinge an sich gegenübergestellt. Diese Dinge an sich sind etwa wie die Leibniz'schen Monaden zu denken, nur dass sie alle mit einander in Wechselwirkung stehen, und dadurch, wie Kant von seinen neugewonnenen rationalistischen Standpunkte meint, auf ihren gemeinsamen göttlichen Ursprung hinweisen[1])

Gerade in der Betrachtung des Gottesbegriffs empfinden wir die Dürftigkeit des vorhandenen Materials in besonders störender Weise, denn gerade die Gottesanschauung unserer Schrift hat von jeher besonderes Interesse gefunden, weil man in ihr eine stark pantheistisch gefärbte Theologie zu finden glaubte. Paulsen vollends hat von hier aus die gesamten theologischen Anschauungen Kant's im pantheistischen Sinne

[1]) Die Wiederaufnahme des Beweises aus der Wechselwirkung ist allerdings trotz der Wendung zum Rationalismus bei der Erkenntnis von der synthetischen Natur des Kausalverhältnisses nicht völlig verständlich.

zu interpretieren versucht. Er hält es für die dauernde Anschauung Kant's, dass die wahre intelligible Welt eine Welt ewiger, Gott immanenter Ideen sei, ein logisches System bilde, das aus dem Wesen Gottes denknotwendig fliesse. Freilich erschöpfe Gott sich nicht in der Welt, sondern reiche über sie hinaus[1]). Die Grundlage dieser Interpretation ist die Identificierung der von nun an in der Kantischen Philosophie so bedeutungsvollen intelligiblen Welt mit der Welt ewiger Ideen, die uns schon aus den früheren Kantischen Schriften bekannt sind. Diese Identifikation aber erscheint durchaus unhaltbar; nicht sowohl deshalb, weil auch noch in den späteren Kantischen Schriften jene Ideen neben der intelligiblen Welt und als ihre Ursachen auftreten; weiss doch Paulsen sehr wohl, dass Kant sich von einer streng pantheistischen Ausdrucksweise stets fern gehalten hat. Allein jene Ideen sind von der intelligiblen Welt Kant's wesensverschieden; sie sind tote starre Begriffe, blosse Möglichkeiten der Dinge, die leblos in dem göttlichen Intellekt verharren. Mit einer solchen intelligiblen Welt konnte Kant sich allenfalls begnügen, solange ihr eine reale materielle Welt gegenüberstand, die durch den göttlichen Willen nach ihrem Muster zu wirklichem und wirkendem Sein gelangt war. Nachdem aber diese materielle Welt zu blos subjektiver, phänomenaler Bedeutung herabgesunken ist, müsste sich nach Paulsen alles Sein der Dinge in diesen blossen Möglichkeiten und starren Ideen erschöpfen. Doch schon ein flüchtiger Blick auf die intelligible Welt Kant's beweist, dass diese Welt der Freiheit, der absoluten Spontaneität, kein logisches System sein kann, keine Summe blosser Ideen, die denknotwendig aus dem

---

[1]) Paulsen, Versuch S. 108—112. id. Kant S. 268 f.

göttlichen Sein resultieren. Das Gleiche gilt aber auch für die intelligible Welt der Dissertatio. Auch hier schon wird wenn auch nur in einer gelegentlichen Anmerkung (Diss. § 9) die Freiheit als Grundbedingung sittlichen Handelns angesehen, und darum kann auch ihre intelligible Welt kein System denknotwendiger Gedanken sein. Überdies aber ist auch von erkenntnistheoretischen Standpunkte aus die Annahme Paulsens, die das Hervorgehen der Dinge aus Gott gleichsam als logischen Prozess vorstellt, unmöglich. Trotz seiner vorübergehenden Rückkehr zum Rationalismus hält Kant an seiner Lehre von der synthetischen Natur alles kausalen Erkennens, an der scharfen Scheidung zwischen realer und logischer Abhängigkeit streng fest und kann schon darum nicht die Weltentstehung in Paulsenschen Sinne aufgefasst haben. Auch die von Paulsen angeführten Stelle unserer Schrift, die Gott als perfectio noumenon und als solche als Prinzip sowohl der Erkenntnis wie des Werdens der Dinge bezeichnet, (§ 9) beweist nichts zu gunsten der Annahme Paulsens, denn die Rolle des Gottesbegriff als des Prinzipes der Erkenntnis ist nicht so aufzufassen, dass aus ihm alles Sein der Dinge logisch ableitbar wäre, sondern wird ausdrücklich von Kant dahin bestimmt, dass Gott als das Maximum aller Realität gleichsam den gemeinsamen Massstab bilde, an dem wir alle anderen Realitäten abschätzen und vergleichen können. Allenfalls ist aus dieser Stelle die uns noch weiterhin beschäftigende Lehre Kant's zu folgern, nach der die Dinge blosse Einschränkungen der göttlichen Realität sind; die Konsequenzen aber, die Paulsen aus ihr zieht, sind unhaltbar. Paulsen selbst hält seine Auffassung des Verhältnisses von Gott und Welt keineswegs streng fest, sondern substituiert ihm die verschiedensten anderen Formen pantheistischer Gottesauffassung. Schon die

Auffassung Gottes als Ursache der Dinge ist mit dem Paulsen'schen Immanenzstandpunkt schwer vereinbar; das Verhältnis der Substanz zu ihren Modis ist von dem der Ursache zur Wirkung durchaus verschieden. Ebenso ist das Verhältnis der uneingeschränkten zur eingeschränkten Realität, das von Teil und Ganzem ein wesensanderes als das des substanziellen Verstandes zu den von ihm getragenen Ideen; das Bewusstsein in des lebendigen Ineinanderwirkens der Dinge, ferner, in dem sich der Kantische Pantheismus ausprägen soll, passt ebenfalls wenig zu der Auffassung der Dinge als ewiger Gott immanenter Ideen. Völlig aus dem Rahmen dieser Anschauungen fällt aber die von Paulsen ebenfalls acceptierte Formulierung heraus, die Gott etwas dem menschlichen Willen Analoges zu schreibt und sein Verhältnis zu den denknotwendig in ihm befassten Ideen mit dem des Künstlers zu dem in freier Schöpfung von ihm gebildeten Kunstwerk vergleicht; und es bedarf keines Hinweises, dass auch das von Paulsen concedierte teilweise Hinausreichen Gottes aus der Welt diese Inkonsequenzen nicht beheben kann. Mögen nun auch ähnliche Unklarheiten bei anderen Vertretern pantheistischer Anschauung sich gelegentlich finden; so liegt doch kein Grund vor, sie in Kant hineinzulesen, wenn seine Worte uns dazu nicht zwingen. So dürfen wir denn die von Paulsen vertretene Form des Kantischen Pantheismus und damit zugleich den Versuch Paulsen's, als dauernde Grundanschauung Kant's den Pantheismus zu erweisen, als verfehlt ansehen.

Wenden wir uns nun aber zu der Frage, inwieweit Kant etwa, wenn auch in anderer Form, pantheistischen Anschauungen gehuldigt hat, so hat man solche vor allem in den bekannten Ausführungen des Scholions zu dem Abschnitt von der Form der intelligiblen Welt gefunden. Der Grund-

gedanke dieses Abschnittes bestand in dem Nachweis eines gemeinsamen Ursprunges der intelligiblen Substanzen aus der Tatsache ihrer Wechselwirkung. Diesem Nachweis fügt Kant nun noch einige Anwendungen hinzu, die nach seinen eignen Worten nur hypothetischen Wert haben und der Mystik nahe kommen. Gleich jeder anderen Wechselwirkung der Dinge ist auch ihre Einwirkung auf unsere Sinnlichkeit, durch die wir zu ihrer Erkenntnis gelangen, nur durch die Annahme einer sie alle tragenden, gemeinsamen Ursache erklärlich; der Raum also der für unsere sinnliche Erkenntnis die Bedingung aller Gemeinschaft der in ihm befindlichen Dinge ist, kann uns als Bild dieses Verhältnisses Gottes zu den Dingen, als Omnipraesentia phaenomenon gelten. Ähnlich erweist der Wechsel der Zustände der Dinge, dass sie von einem unveränderlichen Sein getragen werden; so kann uns die allen sinnlich erscheinenden Wechsel der Dinge in sich befassende Zeit als Bild der göttlichen Ewigkeit dienen. So fühlt Kant sich nicht allzuweit von den Anschauungen Malebranches entfernt, der lehrt, dass wir alles in Gott anschauen. Unzweifelhaft ist diese Stelle im Ausdruck stark pantheistisch gefärbt. Allein zunächst bietet sie uns doch in ihrem Grundgedanken nichts anderes als das, was uns schon aus der früheren zweifellos nicht panteistischen Periode Kant's bekannt ist.

Die Ausführungen unserer Stelle selbst aber sind immer in der unentschiedensten Form gehalten. Sie reden davon, dass Gott die Dinge trägt und erhält, ohne scharf zum Ausdruck zu bringen, ob dieses Verhältnis im pantheistischen Sinne zu begreifen ist. Sie lassen auch die theistischen Terminologie gelegentlich wieder einfliessen und nehmen so vor allem dem Vergleich Gottes mit dem Raum seine Be-

deutung, indem sie nicht das Sein der Dinge in Gott, sondern nur die auch von der Theologie gelehrte Allgegenwart Gottes in den Dingen als Vergleichsmoment betonen; ja in dem Vergleich mit der Zeit wird, genau genommen, eine Immanenz der Dinge in Gott durch den Gedanken selbst ausgeschlossen; würde doch bei dieser Annahme die Veränderung der Dinge sich in Gott vollziehen, Gott selbst also wiederum einer tragenden Substanz bedürfen. Allerdings ist zuzugeben, dass Substanzen, die von einem anderen getragen werden müssen, keine rechten Substanzen mehr sind. Doch das ist Kritik, nicht Erklärung Kants. So ist der pantheistische Charakter unserer Stelle im wesentlichen nur durch die sinnenfällige Deutlichkeit des Vergleiches mit dem allumfassenden Formen von Raum und Zeit gegeben. Dieser Vergleich aber, der, wie wie wir sahen schon in unserer Stelle nicht gerade konsequent durchgeführt ist, verliert noch wesentlich an Beweiskraft, wenn wir einige etwa gleichzeitige Reflexionen Kant's betrachten, die diesen Vergleich besonders häufig bringen. Zunächst freilich scheinen sie die Beweiskraft unserer Stelle wesentlich zu verstärken. Sie bringen nämlich den vorhin kurz angedeuteten Gedanken zum Ausdruck, dass die eingeschränkte Natur der Dinge, die ihre teilweise Negativität bekunde, ein ihnen allen zu Grunde liegendes allumfassendes positives Sein erfordere. Hier scheint die pantheistische Anschauung Kants zum klarsten Ausdruck gekommen und der Vergleich mit dem Raum wirklich konsequent verwertet; so wie die erscheinenden Dinge nur Teile des sie umfassenden Raumes sind, sind auch die Dinge Teile der Gottheit, in der sie gleichsam eingebettet sind, wie die Dinge in dem Raum. „Alles eingeschränkte wird gedacht als umschränkt in dem Grösseren, mithin alles Eingeschränkte in einem Anderen. Das was von allem Eingeschränkten unterschieden

ist, ist uneingeschränkt. Alles Eingeschränkte also im Unendlichen, welches darum realiter unendlich ist und allgenugsam.“ (Reflex. 1616.) Diese Stelle, der auch der Vergleich mit dem Raum wieder vorangeht, scheint schlagend den Kantischen Pantheismus zu erweisen, allein Kant fügt ihr unmittelbar die folgenden Sätze an: „Weil das, was wir beschränken können nicht an sich selbstnotwendig sein muss, so ist die Unendlichkeit, welche gleichsam die Materie zu aller Möglichkeit enthält, selbst durch einen höheren Grund gegeben. Das ens summum also ist ens realissimum als ein Grund.“

„Die höchste Realität kann nicht eingeschränkt werden, weil sonst der Grund aller Möglichkeit der Dinge aufhören würde. So wie der Raum sich nicht einschränken lässt, sondern die Dinge im Raume“. (Reflex. 1605). In analoger Weise schwanken noch eine ganze Reihe benachbarter Reflexionen zwischen der Auffassung der Dinge als Einschränkungen Gottes und der Annahme, dass sie nur den Grund ihres Seins in ihm hätten. Besonders instruktiv aber für die Umbiegung, die dieses scheinbar so pantheistische Verhältnis des Eingeschränkten zum Uneingeschränkten im theistischen Sinne erfährt, ist folgende Reflexion: „Alle Zusammensetzung und Einschränkung ist zufällig, die Ursache derselben ist selbst zufällig und kann nicht anders als in einer Wahl bestehen“. (Refl. 1604). Das Ergebnis dieser Reflexionen werden wir noch weiterhin durch die etwas spätereren Pölitz'schen Vorlesungen bestätigt finden, die gleichfalls pantheistisch gefärbte Wendungen im Rahmen eines durchaus theistisch gehaltenen Systems gelegentlich verwenden. Auch die Dissertatio selbst aber spricht sich an anderen Stellen über das Verhältnis der Dinge zu Gott in einer Weise aus, die nicht nur ihre Immanenz in Gott,

sondern auch jeden emanationistisch gedachten Pantheismus ausschliesst. Einmal betont sie, dass wir in der Verfolgung des kausalen Zusammenhanges der Dinge endlich zu einer höchsten Ursache geführt würden (§ 28) und schliesst so den Gedanken an ein ständiges Hervorgehen der Dinge aus Gott aus. Auch die Art dieses einmaligen Hervorgehens der Dinge aus Gott aber beschreibt sie in durchaus theistischem Sinne, wenn sie das göttliche Schauen zur Ursache der Dinge macht. So ist denn zusammenfassend etwa folgendes zu sagen. Das Bewusstsein der Einheit der Dinge, das von jeher einen Grundzug der Kantischen Theologie bildete, macht sich in dieser Epoche besonders stark geltend; es scheint vor allem auch in seiner Gefühlsbedeutung von Kant in dieser Periode stärker gewürdigt zu werden. Während sonst seine Religiosität ausschliesslich ethisch gefärbt ist, tritt hier das im engeren Sinne religiöse Bewusstsein der inneren Einheit alles Seins schärfer hervor. Dabei aber bleibt ganz wie früher die theistische Anschauung, der Dualismns von Gott und Welt durchaus bestehen, und zwar sind es nicht blos gelegentliche Rückfälle in die theistische Ausdrucksweise, die das bekunden, sondern im unmittelbaren Anschluss an scheinbar streng pantheistische Gedanken wird in energischer Beweisführung der Dualismus von Gott und Welt dargelegt. Ein zufälliges Moment endlich lässt die theistischen Anschauungen Kant's während dieser Periode stärker in den Hintergrund treten als sonst. Wir haben aus ihr keinerlei Darlegung über die ethischen Anschauungen Kants, in denen seine theistischen Gottesvorstellungen wurzeln, und das Überwiegen der rein metaphysischen Seite seiner Theologie mit ihren pantheistischen Tendenzen lässt sie uns in einem einseitigen Licht erscheinen, das seine Korrektur finden muss in einem Vergleich mit

den sonstigen Ausführungen Kant's, in denen die gleichen metaphysischen Anschauungen neben einem scharf pronon-ziertem ethischen Theismus stehen.

Bei dieser Betrachtung des Verhältnisses von Gott und Welt haben wir auch die spärlichen anderweitigen theologischen Darlegungen der Dissertatio schon kurz berührt. Sie lassen im wesentlichen den Kantischen Gottesbegriff unverändert; vom erheblicherem Interesse sind nur die Versuche Kant's, seine Erkenntnis der Subjektivität von Raum und Zeit auch für den Gottesbegriff zu verwerten. Schon die frühere Theologie freilich hatte versucht, den Gottesbegriff über Raum und Zeit hinaus zu heben, allein unter der Voraussetzung einer absoluten Giltigkeit beider konnte dieses Bestreben zu keinem einwandsfreien Resultate führen, so hatte die Lehre von der Allgegenwart Gottes bisher zu den schwierigsten Punkten der Theologie gehört. (§ 15d, § 27). Nur die Lehre von der Idealität des Raumes vermag diese Schwierigkeiten zu heben. Sie gibt uns die Möglichkeit, die Allgegenwart Gottes in völlig unräumlichem Sinne zu begreifen und darauf zurückzuführen, dass alles Sein der intelligiblen Dinge in ihm ruht. (Scholion zu §22). Stärker noch machten sich die gleichen Schwierigkeiten für das Verhältnis Gottes zur Zeit geltend. Hier wurde die frühere Theologie dazu getrieben, sich die Existenz Gottes als zeitlich vorzustellen und begriff die Ewigkeit Gottes nur als ein alle Zeit erfüllendes Sein.

Diese Auffassung, nach der das Sein Gottes nur in allmählicher Entwickelung zur Entfaltung kommt, schien Kant des notwendigen Wesens unwürdig, und er glaubt von seinem Standpunkte aus einen höheren Begriff der göttlichen Ewigkeit bieten zu können. (§ 27, Scholion zu § 22). Dieser Begriff wird zunächst allerdings nicht näher erläutert.

Doch unterliegt es keinem Zweifel, dass Kant ihn auch hier ebenso wie später etwa in der Weise Spinozas umgedeutet hat[1]); ein Grund aber, daraus eine direkte Abhängigkeit Kant's von Spinoza zu folgern, liegt keinesfalls vor, da Kant von innen heraus zu einer solchen Umdeutung notwendig geführt wurde. Die Hauptschwierigkeiten liegen aber für unsere Frage in dem Verhältnis von Gott und Welt. So lange man sich das Hervorgehen der Welt aus Gott als ein zeitliches dachte, quälte man sich mit den bekannten Fragen, warum Gott gerade in diesem und keinem anderen Zeitpunkte die Welt erschaffen habe. (§ 27). Über diese Schwierigkeiten glaubt Kant nunmehr hinaus zu sein. Freilich stehen wir, wie oft hervorgehoben worden ist, vor der wesentlich grösseren Schwierigkeit, uns nunmehr ein zeitloses Werden der Dinge vorstellen zu müssen. Wenn man hier nicht die reale Abhängigkeit der Dinge zu einer blos logischen verflüchtigen will, was zweifellos nicht in der Absicht Kant's gelegen hat, so steht man hier unzweifelhaft vor einem höchst schwierigen Problem. Kant selbst allerdings hat die Schwere des Problems kaum empfunden. Er lässt hier wenigstens noch auch eine ausserzeitliche Veränderung und Succession zu[2]) und hat so auch die Möglichkeit, sich die Schöpfung der Dinge durch Gott auch in einer zeitlosen Welt verständlich zu machen. Freilich ist bei dieser zeitlosen Succession nur der Name, nicht aber der Begriff der Zeit vermieden, und all die alten Fragen lassen sich gegen diese zeitlose Zeit Kant's von neuem er-

[1]) Heinze in Abhandlungen der Kgl. sächs. Gesellsch. d. Wissenschaften 1894 S. 585.

[2]) Scholion zu § 22 possibilitas mutationum et successionum omnium, cuius principium quatenus sensitive cognoscitur, residet in conceptu temporis, supponit perdurabilitatem subjecti etc. Vergl. edoch § 14, 5. Ende.

heben. Auch die Frage vom Anfang der Welt wird in unserer Schrift kurz erörtert. Diese Erörterung unterscheidet sich von den Ausführungen der ersten Antinomie noch in mehrfacher Hinsicht. Zunächst fehlt noch gänzlich der Charakter der Antinomie; von einem Widerspruch oder gar einem unlösbaren Widerspruch ist nicht die Rede. Kant beschränkt sich darauf, eine falsche Übertragung sinnlicher Vorstellungen auf intelligibles Gebiet abzuwehren. Das Problem selbst aber ist gleichfalls von dem der ersten Antinomie noch wesentlich verschieden. Der Weltanfang, von dem unsere Stelle handelt, ist nicht in zeitlichem, sondern kausalem Sinne zu verstehen und als solcher auch für die intelligible Welt giltig. Das Problem unserer Stelle ist nur das, ob die kausale Abhängigkeit der Dinge von Gott auch die Annahme der Endlichkeit der abgelaufenen Weltreihe in sich schliesse. Diese Annahme eben entspringt nach Kant einer falschen Übertragung sinnlicher Begriffe auf die intelligible Welt. Unser sinnliches Erkennen, das nur in allmählicher Synthese eine Mehrheit von Dingen und Zuständen zu erfassen vermag, kann sich die Möglichkeit einer unendlichen Reihe, die für uns nur in unendlicher Synthesis erfassbar wäre, nicht begreiflich machen und verlangt darum, dass die Grösse der Dinge selbst für uns messbar und darum endlich sei. Diese Annahme aber hält Kant, wenn auch möglicherweise für richtig, so doch für unerwiesen; erwiesen ist ihm nur die kausale Abhängigkeit der Dinge von Gott, ohne dass damit über die Grösse der abgelaufenen Weltreihe etwas ausgemacht wäre. Dass freilich die Unendlichkeit einer nach beiden Seiten begrenzten Reihe nicht haltbar ist, liegt auf der Hand. Kant selbst schwankt denn auch zwischen Endlichkeit und Messbarkeit der abgelaufenen Weltreihe in nicht ganz klarer Weise.

Konsequent durchgeführt führt die Annahme von der Unendlichkeit der abgelaufenen Weltreihe zu der uns weiterhin beschäftigenden Vorstellung, nach der die Gottheit gleichsam hinter den Dingen liegt, ohne dass ein bestimmtes Hervorgehen der Dinge aus Gott anzunehmen wäre[1]).

Wie das Sein ist endlich auch das Erkennen der Gottheit über alle Sinnlichkeit erhaben. Schon früher allerdings hatte die Theologie und hatte auch Kant (Vergl. B. I, S. 29) den intuitiven Charakter des göttlichen Verstandes gegenüber dem menschlichen hervorgehoben, allein die Eigenart dieser intellektuellen Anschauung Gottes vermag Kant jetzt wesentlich schärfer zu bestimmen. Sie unterscheidet sich von unserer sinnlichen in doppelter Beziehung; einmal ist sie nicht wie diese passiver Natur und von der Existenz ihrer Objekte abhängig, sondern Ursache ihrer Objekte, sodann aber begreift sie die Dinge in ihrem raum- und zeitlosen intelligiblen Sinn[2]). Damit fallen für das göttliche Erkennen natürlich auch alle Unterschiede von Gegenwart und Zukunft weg und damit wiederum eine alte theologische Schwierigkeit, die uns genauer erst weiter beschäftigen wird.

[1]) Für die Entwickelung der Kantischen Antinomien ist es von grosser Bedeutung, dass hier nicht der Unterschied der sinnlichen und intelligiblen Welt, sondern sinnlicher und intelligibler Erkenntnis der Welt in Frage kommt. Vergl. jedoch § 2, III.

[2]) § 10. Beide Eigenarten der göttlichen Anschauung sind offenbar nicht notwendig verbunden. Je nachdem Kant die Aktivität oder die Unsinnlichkeit als Charakteristikum der intellektuellen Anschauung betont, ist sie ihm einmal eine ausschliesslich göttliche, wird gelegentlich aber selbst für den Menschen als später vielleicht erreichbar bezeichnet. Fasst man die intellektuelle Anschauung nur als nicht sinnliche, raum- und zeitlose, so sehe ich darin keinen Widerspruch. Vergl zu dem Ganzen den Exkurs in Vaihingers Comment. B. II. S. 505 ff.

Lebenslauf.

Ich, Julius Guttmann, jüdischen Glaubens bin als Sohn des Rabbiners Dr. Jakob Guttmann und seiner Ehefrau Beate, geb. Simonsen, am 15. April 1880 zu Hildesheim geboren. Nachdem ich die dortige jüdische Volksschule und das dortige Andreasgymnasium bis zur Quarta besucht hatte, trat ich in das Johannesgymnasium zu Breslau ein, das ich Ostern 1898 mit dem Zeugnis der Reife verliess. Dann bezog ich die Universität Breslau, um an ihr Philosophie zu studieren. Ich hörte die Vorlesungen der Herrn Professoren und Privatdozenten:

DDr. Brockelmann, Bäumker, Baumgartner, Cornill, Ebbinghaus, Fränkel, Freudenthal, Sombard, Stern, Wolf, Zimmern.

Zugleich besuchte ich das hiesige jüdisch-theologische Seminar, an dem ich die Vorlesungen der Herrn Dozenten: Dr. Brann, Horowitz und Lewy hörte.

Allen meinen hochverehrten Lehrern insbesondere Herr Professor Freudenthal, dem ich die Anregung zu vorliegender Arbeit wie mannigfache Förderung in ihrer Ausführung verdanke, statte ich auch an dieser Stelle meinen herzlichsten Dank ab.

Thesen.

1. Der Begriff der Erscheinung an sich ist Kant nicht bekannt.
2. Die Bedeutung der Antinomien für die Entwicklung der Kantischen Erkenntnistheorie ist höchstens sekundärer Natur.
3. Die Notwendigkeit, die sozialen Wissenschaften unter teleologische Gesichtspunkte zu stellen, ist von Stammler nicht erwiesen.
4. Das Buch Ruth ist wahrscheinlich vorexilischen Ursprungs.